

14 從「惡的平庸性」到「惡魔之惡」： 紀傑克對惡的問題的反省

蔣興儀

內容提要：本論文旨在闡述由紀傑克所發展的心理分析倫理學。在心理分析倫理學的架構下，本論文分析了納粹軍官的非人之惡行。鄂蘭主張，納粹軍官個人在官僚體系中表現為服從而不思考，故這種惡只是平庸的。紀傑克反對「惡的平庸性」的說法，因為它讓惡失去了倫理的向度。他強調，納粹軍官的惡行是一種倫理的惡。心理分析的洞見在於，它區分了兩種倫理的惡。一種不純粹的倫理之惡，是在道德法則背後隱藏著病理學的動機；另一種純粹的倫理之惡則不受病理學動機所污染，這正是「惡魔之惡」。納粹軍官的倫理之惡，是一種將惡提升為無條件命令的純粹運作。納粹軍官犧牲了他們自我保護的利益，並殘忍地對待那些尚未實現理想人性的他人。對納粹軍官而言，這些惡行正是實現理想人性的必然條件。紀傑克提醒我們，不要臣服於錯誤的英雄主義，將構成主體自身的存在之匱乏加諸於他人身上。心理分析倫理學強調，要超出倫理的惡，就要敞開自身，不要迴避與真實世界的創傷性遭逢。

關鍵詞：紀傑克、心理分析倫理學、惡魔之惡、惡的平庸性、極權主義

一、前言：何謂「每個人心中都有個艾希曼」？

關於納粹大屠殺，紀傑克(Slavoj Žižek)在《幻象的瘟疫》(The Plague of Fantasies)中說道：「不可能去再現大屠殺的理由，不只是因為它『太過創傷』，反而是，我們這些觀察的主體，依然置身在其中，依然成為繼續生產它的一分子。」(Žižek, 1997: 215)姑且先不論「是否能再現大屠殺」這個問題，紀傑克這段話後半部，強調了一個思維：大屠殺並不是已然過去的事件，它在我們的現日常生活中，依然一再地被生產著。這並不是說，我們隨時都有可能遇到惡徒而成為受害者，而是說，我們自己隨時都有可能施暴於他人，而成為像納粹劊子手那樣的加害者。

跟隨鄂蘭(Hannah Arendt)所說的：「我們每個人心裡都有一個艾希曼」(2003: 59)，包曼(Zygmunt Bauman)在《現代性與大屠殺》(Modernity and the Holocaust)中也有類似的言論：「…即使不是所有的人，在我們大部分人的心中，都存在著一個小小的納粹黨衛軍，等待著隨時要浮現出來。」(Bauman, 1989: 167)意思是說，艾希曼代表所有人的人性，只要在適當的情境下，潛藏在我們內心深處的某個艾希曼就有可能從沉睡之中被喚醒，我們每一個人都將會做出和他一模一樣的事情。

當然，紀傑克和包曼自有他們所要討論的脈絡(而且差異非常大)。不過，當這兩段話並列在一起時，共同凸顯了他們想要糾正某些常識性意見的意圖。亦即，他們兩人都想要

1. 艾希曼(Adolf Eichmann)是納粹黨衛軍的高階軍官，他是屠殺猶太人的「終結方案」的主要負責人，戰後被送到耶路撒冷審判。

先界定，在當代所發生的這麼一個有組織、有規模、有計畫的恐怖屠殺行動，有別於一般人粗淺認定的常識性歸因。必須要先界定大屠殺劊子手「不是如何如何」之後，才能繼續去討論：大屠殺究竟是怎樣的一種極惡的行為。

對包曼來說，常識性意見是：納粹劊子手並非一般的尋常人，而是近幾瘋狂與異常邪惡之徒，他們要麼失了心智，要麼生性殘暴，才會幹下那些慘絕人寰的事情。包曼認為，這種常識意見其實是反常識的：「到了當今，下列說法已經成為常識了，亦即：有人起初試圖要將大屠殺解釋為是由那些天生罪犯、施虐狂、瘋子、社會惡棍或道德缺陷者所犯下的罪，這個企圖是失敗的，它無法獲得任何事實性的確認。」(Bauman, 1989: 19)言下之意是，常識的俗見都還需要可見的事實來證明，而缺乏事實證明的臆測簡直比常識都還不如，是造成大眾態度偏差的源頭。

如果納粹劊子手都是一些非比尋常的瘋子、精神錯亂者、生性邪惡者等，那麼我們就會認為，大屠殺只是歷史上的一次偶然事件，它會再度發生的機率很低，因此，這樣的一個偶然事件儘管交付給病理學家、人格學家或基因學家等人去鑽研就可以了，其他人不必太費心思去探究它。包曼說，當我們想要將大屠殺從我們自身的世界給區分出去，將其劃分為「不屬於我的世界」時，其實只是想要以簡化大屠殺的方式而讓自己認為：我們和這樁事件沒有關聯；這樣我們可以不必再去思考它而獲得「理智上的舒坦」。(Bauman, 1989: vii-viii)

對紀傑克而言，他所要澄清的常識性意見和包曼不同。他認為，納粹劊子手「既不是『大於一般生命』的怪物，也不

是原型浪漫主義式的『惡之天才』(Žižek, 1997: 232)。以米爾頓(John Milton)史詩《失樂園》中的魔鬼撒旦為例，像這種超出人類界限之外的惡魔並不能用來解釋納粹黨衛軍，他們區別於這種超越性的惡。抱持此一觀點乃是基於西方傳統哲學的善惡論。善一般是被認為具有超越性的，是上帝。倘若有一種惡能夠如此巨大與極端，截然對立於上帝的超越之善，則是某種具有超越性的惡，那是撒旦，不屬於人類。

如果我們用這種超越性的觀點去理解大屠殺，首先出現的危險是：我們將大屠殺給密碼化，它變得不可解釋與無從理解。其次的問題則是忽略了現代性的脈絡。自康德以來的道德論述，早已不是關聯於神學，而是關聯於現代主體性：「康德的工作在這個從辯神論(theodicy)通向辯人論(anthropodicy)的途徑上，掌握了一個優先的位置。」(Rogozinski, 1996: 31)若我們把納粹劊子手解釋為撒旦，不僅無助於我們對於惡的問題的理解，還更加混淆了納粹之惡的真正原因，以致於我們無法從根源處解除納粹之惡，並且極有可能一再地重複納粹的作為。

雖然紀傑克和包曼都各自糾正了常識上對於納粹之惡的不同看法，但是他們都具有相同的意圖。亦即，他們都試圖把納粹劊子手從遙遠的彼方，拉近到我們身邊，甚至是拉近到我們每一個人的內心之中，藉此對自身提出警醒：我們都有可能是下一個納粹劊子手。我們不必然會成為希特勒，但卻極有可能變成艾希曼。

不過，基於他們所區別出來的「納粹不是如何如何」，決定了後續他們兩人所提出的對於納粹軍官之惡行的解釋。二

人是迥然相異的。包曼是從社會學的角度出發，以現代理性社會的官僚制度作為大屠殺的成因，其中蘊含著鄂蘭的「惡的平庸性」(banality of evil)的原理。紀傑克則是從心理分析的角度出發，以現代主體性當中的超我(superego)心理機制作為大屠殺的成因，闡述了現代對於純粹的倫理之惡的著迷。

以下我們將從包曼和鄂蘭開始，藉由包曼所描述的大屠殺社會現象，闡述鄂蘭的惡的平庸性，並提出其問題所在。藉由鄂蘭的不足，進一步要凸顯紀傑克所依從的拉岡式心理分析對於純粹倫理之惡的解析，及其如何說明納粹軍官的惡行。

二、惡的平庸性及其不滿

(一)包曼論官僚化社會

大屠殺的劊子手大多是正常人，能通過嚴格的精神測試，表示他們不是瘋子。包曼說，這正是令人感到憂慮的，表示大屠殺蘊含著嚴肅的道德問題，顯示了「惡的社會本質」(social nature of evil) (Baumann, 1989: 166)。

包曼認為，大屠殺不能簡化為個人的問題，或是個別民族的問題，大屠殺是人類歷史進程中的一個必然的結果。大屠殺是現代性所特有的，是文明化社會的產物：「大屠殺誕生並實行於我們的現代理性社會，誕生並實行於我們高度的文明化以及人類文化成就的巔峰，就此而言，大屠殺正是這樣一個社會、文明和文化的問題。」(Baumann, 1989: x)他從社會學的角度來界定現代性(modernity)概念，它揭示於文明社會的特徵中：「理性化的現代官僚制度」(modern bureaucracy of rationalization) (Baumann, 1989: 15)。這個特徵當中包含了

兩個向度：第一，理性的工具化；第二，官僚的制度化。

早先，霍克海默和阿多諾在《啟蒙的辯證》中就曾對啟蒙理性進行不遺餘力的大力批判。他們認為，過度強調理性與文明已然造成理性的工具化，政治上的法西斯主義或極權主義正是工具理性的產物，最佳的示例人物便是薩德小說中的主角茱麗葉²：「當她〔茱麗葉〕從事褻瀆的勾當時，她的程序是啟蒙的與充滿效率的」，並且，「她喜愛系統和推論，她是理性思維機構當中的一個熟練操作員。」(Horkheimer & Adorno, 2001: 94-95) 茱麗葉的殘酷和理智，完全顯現了法西斯主義那種「把人視為物」的統治方式(Horkheimer & Adorno, 2001: 86)，以非情感的方式，對人類施以全面科學化和計算化的管理。同樣地，極權主義的殺戮不是非理性的野獸式狂暴，而是秉持理性的實踐，把屠殺變成大規模的系統化行動。霍克海默和阿多諾認為，政治上的這些惡行顯示了：啟蒙理性的結果已然反噬了它自身。

然而，包曼說：「我確實認為，若單單只是將原因歸諸於工具理性之規則，並不能阻止這種現象的發生，在這些規則之中，沒有什麼東西可以將『社會工程』之大屠殺模式的方法視為不適當，或是指責他們所做的是非理性的行為，進而因此取消它。」(Baumann, 1989: 18) 工具理性的確是現代社會的重要趨勢，不過，單純只是理性被工具化尚不足以展現為絕對的惡行，還需要加上其他的條件，才會演變成大屠殺

2. 薩德(Marquis de Sade)是18世紀的法國文學作家，擅長以描寫極端的施受虐情節來挑戰道德的界限，其作品對後世的倫理學影響甚鉅，尤其是心理分析。茱麗葉(Juliette)是薩德小說中的主角，是個淫蕩敗德卻反而獲得幸福的女人。

的實踐，那就是官僚的制度化。

倘若一個社會只是以科學作為思想的指導方針，以方法作為行事的規範原則，所產生的社會形態頂多是硬梆梆的人際關係，或是刻板的僵化秩序。工具理性作為方針和原則，必須還要仰賴在社會制度上的全面落實，才會發生實際的行動與效果。這樣的全面落實，便是官僚制度的建立與精緻化。包曼說：「我認為，正是工具理性之精神和它的現代制度化的官僚形式，才使得大屠殺模式的最終解決不僅是可能的，而且是特別『合理的』——並且擴增了它們發生的可能性。」(Baumann, 1989: 18) 工具理性和官僚制度這兩個向度的相輔相成，使得納粹軍官的道德判準受到損害並失了準據，這些執行者建立起自身的一套道德價值，使得大屠殺行動變成是合理的。

透過米爾格蘭(Stanley Milgram)的電擊實驗³，包曼用「服從」和「分離」這兩個操作，作為聯繫官僚制度和大屠殺的主要因素。

首先，「服從」是指執行者身在組織或機構中，面對上級時的態度，它凸顯了現代官僚制度如何改變了我們的道德觀。當人們對於組織機構全然認同時，便把遵循組織紀律當作是個人責任，把機構指令當成是理所當然的例行事務。於是，不

3. 為了解釋大屠殺，社會心理學家米爾格蘭進行了一系列電擊實驗，證明了：惡行輕而易舉地就會發生。他請工作人員假扮成被電擊的人，讓不知情的受試者以為自己真的是在電擊對方。根據一套假說詞，受試者在實驗中擔任「老師」，他必須電擊他的「學生」，使其在接受處罰後能產生更好的學習成績。實驗重點在後半部。當「學生」接受數次的電擊後，學習成績確實提高了，但到達某個瓶頸就不再提升，此時，作為「老師」的受試者是否會聽從旁邊工作人員發出的「請按鈕」指示，按下高強度的電擊按鈕？實驗結果顯示，約七成的受試者會按下按鈕。這個數據讓人相信：作惡者並非少數的敗德者或凶神惡煞，而是我們這些大多數的普通人。

僅「暴力被權威化(藉由具有合法權力的官方正式命令)」,並且「行為被例行化(藉由規章條例的實行和精確的角色任務)」,使得殘酷成為充分合理的行為。(Baumann, 1989: 21)殘酷不再是屬於個人的,而是屬於社會組織的,是來自於日常生活中處處可見的權力關係結構,以及此一權力結構的徹底落實。

其次,「分離」是指執行者依循例行的規章和指令來動作,他與被行為人(即受害者)之間處於分離的狀態,他不必直接面對與接觸他們。大多數的執行者是「中間者」,只需面對他的同僚(上級與下屬),「中間者」的身分「遮住了執行者的目光,讓他看不見行為的結果」。執行者沒有機會也不需要對於他的任務進行任何道德上的反思或考量,「在他的行為和結果之間,逐漸增加了身體和(或)心理的距離,這個距離懸置了他原本可發揮的道德約束」,也免除了他可能發生的道德衝突。(Baumann, 1989: 25)

這兩個因素造成了「道德的不可見性(moral invisibility)的社會生產」(Baumann, 1989: 24)。當官僚執行者認為自己只是社會工程的其中一環,純粹是出於任務與工作的要求而行事時,那些無辜的受害者就此被當成是工具,用來配合並實現社會整體改造的目的。於是,幾百萬具屍體就這樣不知不覺地被生產出來了。因為道德的不可見性,不僅正常人會做出殘忍的行為,而且還是大多數的正常人。米爾格蘭闡述其電擊實驗的結果:「大家通常的解釋是,以最高電流來電擊受害者的那些人是怪物,是社會中的施虐狂邊緣人。但如果我們考慮到,幾乎三分之二的參與實驗者都是『服從的』主體之範疇,他們代表了勞工階層、管理階層、專業階層等,這

時,上述的說法就站不住腳了。」

對米爾格蘭而言,實驗應該歸功於鄂蘭:「事實上,這讓我們格外欽佩地想起鄂蘭1963年的書《在耶路撒冷的艾希曼:關於惡的平庸性的報告》(Eichmann in the Jerusalem: A Report on Banality of Evil)。鄂蘭說,檢察官極力要把艾希曼描繪成一個施虐狂的怪物,這是錯的,他更接近於一個單調的官僚,只是坐在書桌前做他的工作。…當我親眼目睹了數百位一般人民在我們的實驗中服從於權威之後,我必須作出結論:鄂蘭的惡的平庸性更接近於我們敢於去想像的真理。」(Milgram, 1974: 5-6)這些社會現象的描述背後所蘊含的惡之理論原理,可以從鄂蘭那裡得到說明,她用「惡的平庸性」之概念來說明在納粹的組織中,何謂「服從是第一序的政治美德」(Arendt, 2003: 46)。

(二) 鄂蘭論惡的平庸性

包曼對於納粹的解釋,也指向鄂蘭的理論。他引用了鄂蘭旁觀納粹軍官受審之後所說的話:「在這些審訊當中,被告已經被認為是『法律上』的罪犯了,我們也早已有所要求:人類能夠分辨是非,並以此作出引導他們行為的判斷,即使他被身邊所有人都一致認為是反常的,他也能堅持。」(Baumann, 1989: 177)鄂蘭的意思是,我們這些人對於納粹黨衛軍這類被告,存在某種先入為主的道德要求,要求他能夠自行下判斷,不論此一判斷是如何地違背週遭所有人,他也不在乎,也能對抗所有人而繼續堅持下去。當我們用這樣的道德要求,來針對納粹黨衛軍時,顯然是不切實際與過於天真了。

包曼強調,在鄂蘭這番反諷且辛辣味道十足的言詞當中,

可以辨識出納粹軍人的道德與我們這些人所要求的道德，顯然大大不相同，他們的道德並不是要依從自身的是非判斷，而是要依從社會規範與組織紀律。包曼說，這正是現代性社會的道德觀：「道德行為變成下列的同義詞：順服多數人所遵循的社會規範」(Baumann, 1989: 175)，而這同時也是產生惡行的緣由。從包曼的論點中，可以看到鄂蘭的「惡的平庸性」觀點，已然由包曼完全吸收並加以發揮，支持了包曼對於大屠殺所提出的社會學式解釋。

「惡的平庸性」並不是針對希特勒，而是針對他手下那些執行任務的納粹軍官所提出來的，試圖對其惡行作出解釋。1961年，納粹黨衛軍高階將領艾希曼被送到耶路撒冷進行審判。當時，鄂蘭代表《紐約客》(New Yorker)雜誌去聆聽這場審判，事後她寫了一本書：《在耶路撒冷的艾希曼：關於惡的平庸性的報告》。她認為艾希曼所犯下的惡行是平庸的，在他的惡行背後，並沒有某種潛藏在根源深處的動機(此動機如同妖怪或魔鬼般地邪惡)。相反地，「除了額外勤奮地注意到他個人的前途之外，他沒有其他的動機」，這種惡僅僅只是淺薄與沒有內在性的，「用白話來說，他只不過就是這樣：完全都不曉得他自己正在做什麼。」(Arendt, 2006: 287)這當然不是說，納粹劊子手從來不動腦筋或腦筋秀逗：「他並不是愚笨，只是完全不思考(thoughtlessness)——這不等於愚笨，正是因為如此才使得他變成這個時期最嚴重的罪犯。」(Arendt, 2006: 287-288)⁴

4. 雖然鄂蘭受到了許多抨擊，但她在數年後仍堅持同樣的說法：「幾年前，我報導耶路撒冷艾希曼的審判經過，我說了『惡的平庸性』，這不是理論術語，也不是學說，而是相當具有事實性的，如此大規模的惡行，其無法去追溯作惡者個人所具有的任何邪惡的、病理學的、意識形態信念的特殊性，作惡者僅有的人格特徵或許只是超

鄂蘭試圖免除掉納粹惡行背後的意識形態負擔，把惡行還原為蘇格拉底式的無知之惡，一種出於心智上的素樸、沒有經過思考而犯下的罪行：他不知道他做了什麼。犯罪者不知道自己正在進行謀殺；就算知道這是謀殺，也不知道為何要做這些事；就算知道為何要做這些事，也不知道這種謀殺是一件錯事，他就只是像做著一般日常事務那樣地做完了它。犯罪者的各個思考環節之間是斷裂的，上一個思考環節無法銜接於下一個，這使得他無從去推論行為的結果，當然也就無法作出正確的行為判斷(既然他不必下判斷，同時也就規避了所要擔負的責任)。不思考的人，是沒有自我的人。

這樣的人很容易就被狹窄的技術層面所吸引，他只關注於眼前的某一個單一焦點，而喪失了對整體廣泛結果的洞察與視見。他在思考上表現為無知與無法下判斷，在情感上則表現為冷淡、無情與不關心。鄂蘭認為，「惡的平庸性」特別適用於像艾希曼這樣的「案牘謀殺者」(desk murderer)⁵，他們的思考層面非常地表面與淺薄，沒有任何內在理念性作為他的行為動機，也沒有任何內在精神性作為他的價值支撐，亦即，他既無熱情也無理想。鄂蘭說：「最糟的惡人是，由於從不思考，故沒有記憶，並且因為沒有記憶，所以恣意而為。對

乎尋常的淺薄。不論作惡者有多麼兇殘，他既非怪物亦非惡魔，他的過去行為，以及受審時與受審前的警察問訊之表現，唯一可見的具體特徵是完全消極的：這不是愚蠢，而是一種奇怪、又相當真實的『思考無能』(inability of think)」。(Arendt, 2003: 159)

5. 案牘謀殺者是指那些透過行政命令與程序來進行謀殺的公務員，他們不直接拿刀拿槍，他們是透過文書、電話、電報等工具來殺人。「閱讀審判過程時，必須要記住，奧茲維茲是建立在行政程序上的大屠殺，是根據最嚴格的法律和規定來執行的。」(Arendt, 2003: 250)

人類而言，思考過去意味著朝向深度而移動，能紮根且穩固自身，不會隨波逐流——不會受到時代精神、歷史或任何事的影響而動搖。最糟的惡不是極端或根本的，它沒有根，因為無根，所以無限制，極有可能發展為不可思議的極端而遍布全世界。」(Arendt, 2003: 95)

姑且先不討論鄂蘭的平庸惡在哲學上所引發的各種爭議，我們在這裡想要問的是：納粹大屠殺的範圍非常地廣大，所涉及的參與者和受害者的人數之眾也是前所未有的，僅僅只是平庸，只是不思考，只是官僚體系，只是沒有自我地服從，如何可能發生這般組織精良、規模龐大、計畫縝密的集體屠殺行動？正如鄂蘭所困惑的，這麼一大群官僚，只要有人在簽署命令的當時稍微思考一下，遲疑一下，整個情況或許就有可能不一樣；正如米爾格蘭的實驗所呈現的，只要拉近按鈕者與受害者之間的距離，或是讓按鈕者看到一個不願按下按鈕的其他反例，整個情況或許就有可能不一樣。令人不解的是，如果這麼簡單就可以瓦解大屠殺行動，難道這些讓「整個情況不一樣」的可能性，在這些受過高等教育、教養良好的軍官身上，從來都沒有、絲毫都沒有發生過嗎？

跟著進一步的質疑是：如果說納粹官僚的行動背後，並不是思考淺薄，並不是沒有自我，並不是無邪惡動機的平庸；而是剛好相反，他們的行動乃是經過深思熟慮與精心設計的呢？如果說鄂蘭所提出的解決方案，正好就是納粹官僚的屠殺行動的出發點呢？(則所提出的解決方案，豈不是反而造成大屠殺的再次重複嗎？)

三、純粹的倫理之惡

(一) 在極端惡和惡魔惡之間

事實上，鄂蘭所提出來的平庸惡之說，一反她自己先前的立場。早先，她闡述極權主義的起源時，是以康德(Immanuel Kant)的「極端之惡」(radical evil)⁶來作為極權主義的解釋⁷。針對這樣的一個巨大轉變⁸，紀傑克認為，是因為鄂蘭對於極權主義現象當中的矛盾產生了不解與困惑：「困擾鄂蘭的是，屠殺行為的殘暴性與執行這些行為的某些主體缺乏惡的意圖之間的矛盾不一致」(Žižek, 1997: 231)。我們可以從兩個現象來剖析這個「矛盾不一致」。

首先，鄂蘭注意到納粹軍隊的整體運作模式有所轉變，早期是衝鋒隊，後期轉變為黨衛軍。衝鋒隊是混亂如野獸般的軍隊，可形容為民粹的、具有恨意的、殺人不眨眼的、流氓無產階級的。黨衛軍則是紀律嚴明的、秩序良好的、平靜冷峻的、有教養的知識分子。看起來，前者才具有殘酷行為背後的邪惡意圖，但事實上相反：「當黨衛軍接管了集中營之後，真正的恐怖開始了。早先的自發獸性讓位了，取代的是絕對的冷酷以及對人類身體的系統性摧毀，算計著要如何摧毀人類

6. radical evil 有各種翻譯：「根本之惡」、「徹底之惡」、「激進之惡」、「極端之惡」等。其中，第一種翻譯最為普遍，但在本文中，鄂蘭和紀傑克皆不同意惡是「根本或根源的」，因此不採取第一種翻譯。

7. 「我們可以說，徹底的惡與一種制度同時出現，在這種制度中，一切人都同樣變成多餘的。」(鄂蘭, 2009: 573) 這種制度就是極權主義所建立的制度。

8. 要強調的是，我們在這裡並不是關心鄂蘭個人的思想轉變，而是想藉此澄清關於惡的不同論述，以及對於大屠殺的不同解釋面向。

尊嚴；死亡要麼被避免，要麼被無限延長。」(Žižek, 1997: 232)⁹

其次，鄂蘭在觀察艾希曼審判時，看到的既不是一個面目猙獰、狂傲自大、毫無悔意的罪犯，也不是一個充滿罪疚、苦苦哀求、姿態卑微的懺悔者。(這兩種面貌其實是同一種，都有著邪惡動機在驅動著，只是前者對此毫無意識或極力掩飾，而後者有所覺察並藉此脫罪)艾希曼只是平靜地敘述著：他如何地想要做好自身的工作，如何地相信自己是在履行應盡的責任，他甚至說他所服從的是康德的倫理學。(Arendt, 2006: 136)但事實上我們都知道，艾希曼策劃了整個大屠殺行動。

我們在這裡必須要暫停一下，先插入說明康德對於惡的說法，才容易解釋為何這種「矛盾不一致」會給鄂蘭帶來困擾。

康德在《理性限度之內的宗教》(*Religion within the Limits of Reason Alone*)一書中，提出了四種惡的模式。第一種惡，是基於人性的脆弱或軟弱¹⁰。第二種惡，是基於人心的不純粹¹¹。這兩種惡僅僅顯示了人對於道德法則的壓力無法承擔，亦即，人在行為上雖然迴避了道德法則，但在理智上卻還是能夠辨明是非善惡。然而，後面那兩種惡就不同了。

第三種是極端之惡。康德說：「人心的邪惡，如果你喜歡，也可以說是人心的敗壞，這指的是意志所傾向的格準忽視了源自於道德法則之動機，而支持那些非道德的動機。它可以

9. 這段話是紀傑克引用鄂蘭說的話，這裡是間接引用。

10. 此人知道什麼是他應該做的，知道他自身的義務為何，他能夠把普遍的善之法則採納為他自身的格準。但是，他雖然知道卻做不到，因為他在行動時軟弱地退縮了。(Kant, 1960: 24)

11. 此人知道什麼是他應該做的，也確實去行動了。但是，在他的動機當中，有部分的動機並不是出於道德法則，而是出於他自身的利益考量。(Kant, 1960: 25)

被稱為人心的倒錯，因為在眾多基於自由意志的動機之中，它把[具有優先性的]倫理順序給顛倒了；即使在法律上表現為善的(即合法的行為)也可能源自於非道德的動機，因此，人心在其根源上是敗壞的(就道德傾向而言)，這樣的人被稱為是惡。」(Kant, 1960: 25)極端之惡凸顯了人心的「倒錯」，因為他把「主從關係」給顛倒了(Kant, 1960: 31)，讓作為最高條件的道德法則屈從於他的自愛的動機，此人不僅沒有服從道德法則，並且還刻意地違抗道德法則。倒轉了道德的順序，將病理學的(pathological)傾向¹²當成是道德法則的條件，「這種惡是根本的，因為它敗壞了所有格準的根據」(Kant, 1960: 32)。

第四種是惡魔之惡(diabolical evil)。他不僅對立於道德法則，並且為了違抗道德法則，不惜放棄自身的自愛或自我利益。亦即，此人既無病理學的動機，並且「把惡之為惡作為動機，納入自身的格準」(Kant, 1960: 32)。不過，康德認為人的意志不可能是如此的「惡意」，他提出此概念之後立刻退縮，對於惡的格準始終保持模稜兩可的態度。人不可能是惡魔，人是自由行動的存有者，必須為他的行為負責。(Kant, 1960: 32)

後面這兩種惡，凸顯了康德道德哲學的強項，但同時也正是他被攻擊之處。一方面，他突破了傳統的善之倫理學，惡不再仰賴著超越之善¹³，不再是善的匱乏，不再是從外在來規定，而是從主體內在來自我規定的，是一個自由的選擇。但另一方面，這也把惡提升為積極的、極度的、無遠弗屆的：

12. 病理學的傾向指的是人的感性：感官的衝動、憐憫、同情、關懷、快樂等。

13. 超越之善指的是傳統道德形上學之中最完美的理型或上帝，由此而衍生的惡，僅僅只是善的不完備、剝奪、匱乏。

主體為了維護自我中心而作惡，或是出於惡之格準而作惡。¹⁴

這不僅是一般人對於康德倫理學容易產生混淆的地方，也正是讓鄂蘭攪擾不安之處。若依據康德的「極端之惡」，納粹軍官的屠殺行為背後應該有著病理學的動機，他把自我利益（例如，發洩自己心裡的仇恨、藉此建立功業並奪取權力、保護自己免於受損等等）放置於道德法則之上，作為他行動的依據。這樣的動機會激發劊子手的狂暴驅力，外顯於他們的行為中（例如，情緒失控、恣意殘殺等）。然而，從上述鄂蘭的兩項觀察中，既看不到狂暴舉止，也推斷不出病理學的自我利益。但鄂蘭說這才是「真正的恐怖」。原本只是一個一個被胡亂砍殺、面目全非的屍體，還有可統計的數目，後來卻變成是一卡車一卡車面容平靜、衣冠整齊的屍體（從毒氣室運送出來的），數量龐大到連粗略估計都沒辦法。

鄂蘭的困擾是，既然找不到病理學的意圖，卻為何會產生如此殘忍的行為？難道真要歸結於第四種惡魔之惡嗎？人可以出於這種惡魔式的意志、為了惡的緣故而作惡嗎？康德本人不也否定了這種惡存在於人身上嗎？鄂蘭既無法證明第三種極端之惡，也無法推向第四種惡魔之惡，正是這樣

14. 紀傑克說：「康德將善和惡說想為相反的，是兩種對立的積極力量。他的目標是要瓦解傳統的惡之觀念，這種傳統觀念把惡看作是某種缺少肯定的存有學一致性的東西，亦即，把惡視為僅僅是善之匱乏[這種觀念最有力的擁護者是萊布尼茲(Leibniz)]。如果善和惡是相反的，那麼與善對立的，必定是某種積極的反作用力，不只是我們的無知，不只是我們對於善之本質缺乏洞察。這股反作用力的存在證據在於下列事實：我經驗到在我之中的道德法則是一個創傷的代理，它將不可承擔的壓力施加於我的自我同一性之核心，徹底地羞辱了我的自尊。因此，在『我』的本質中必定有某個東西在抵抗道德法則：就是驕傲自大，它將『病理學的』利益凌駕於道德法則之上。」(Žižek, 2000: 99)

的「矛盾不一致」，促使她對於惡的探究向後退縮，遂提出惡的平庸性¹⁵，把納粹劊子手予以「官僚化」(Žižek, 1997: 55)。簡言之，當鄂蘭從惡魔惡退回到極端惡，又把極端惡縮減為平庸惡時，為的是要迴避人的惡心(evil heart)，但這同時也縮減了主體的自由，取消了康德倫理學的強項。

(二)純粹的倫理之惡

康德認為，人不可能摒棄自我利益而作惡，拉岡卻說這是可能的。這究竟是什麼意思呢？

康德的實踐哲學並不強調行為的結果，而強調行為的動機，此一動機來自於行為者的內在原則或準則，稱為格準(maxim)。他提出倫理行為的命題：「只依此一格準而行動：你能同時意願它必成為一普遍法則」(Kant, 1909: 38)。格準由我們個人的主觀意願而來，它還不是普遍的道德法則(moral law)，因為我們的主觀意願可能只是為了滿足自身的利益。但如果我能夠讓我的格準摒除掉私人的病理學動機，而將主觀的格準予以普遍化(即我的格準也能適用於所有的人)，則它就等同於道德法則了。因此，格準必須通過普遍化的測試(universalizability of test)，才能提升為普遍與客觀的道德法則。

然而，這個普遍化測試會出現問題，站在拉岡心理分析倫理學的立場，楚朋琪格(Alenka Zupančič)說：

15. 對鄂蘭來說，「她拒絕了這樣一種關於惡的概念：『具有深度或任何魔鬼般的面向』，甚至認為惡的平庸性才是理解極端之惡的前提，認為康德所說的極端之惡就是平庸之惡。(Bernstein, 2002: 218)惡不是激進的、深層的、可被拔擢的，惡只是被輾平於浮淺的人性表層而已。惡就是凡常的人性：『她的艾希曼之描繪，將他呈現為再也人性不過了(human-all-too-human)』(Bernstein, 2002: 220)。

…許多批評都已經指出，實際上任何格準只要是符合形式，都可以通過普遍化測試。換言之，康德經常被攻擊的，就是他的道德法則之概念化，太過於「形式性」(formalistic)，它甚至讓最為「惡」的行為都能通過測試。(1998: 55-56)

一個看起來已經通過普遍化測試、不帶有自身利益的行為，實際上極有可能還是違背道德法則。拉岡提出的例子是：我受到傳喚，要去指證我哥哥的叛國行徑，這時，我摒棄自身的手足親情而指證了他。然而，拉岡說，我的考量或許不是基於「我應該」，而是基於對全國人民的同情與憐憫(其中也包含我的其他家人)(Lacan, 1992: 190)。這樣可以說是服從法則而行動嗎？

任何帶有病理學動機的格準都可以通過普遍化測試¹⁶，進而，任何義務行為都有可能是極端之惡。當一般的評論者認為康德的形式主義出了問題時，心理分析倫理學的貢獻卻在於，它透過康德來釐清：惡是「倫理的惡」(ethical evil)(Žižek, 1997: 234)。但更重要的是，「倫理的惡」還必須區分為不純粹的和純粹的。不純粹的倫理之惡是指，行為背後潛藏著病理學的動機。純粹的倫理之惡是指，行為的背後沒有病理學的動機。後者所展現出來的惡行正是納粹軍官的行為：他犧牲了他的自我利益，不再作自我保護。

既然沒有病理學的動機，既然它是純粹的，那要如何分

16. 學生在課堂上提到一個例子。我面對一個惡警察，他的貪瀆害死了我全家人，我現在有機會殺他，但我選擇「汝不可殺人」之法則而放他走。我不殺他，這個行為表面上是通過了普遍化測試，但實際上的可能是：我知道外面有一群黑道正等著要凌遲他。

辨出它是邪惡的呢？心理分析倫理學認為，我們所要考慮的已經不再只是格準與法則之順序、普遍化測試、形式性等問題，而是要考慮主體的問題，要依據「主體的位置」(subjective position)來作判斷(Zupančič, 1998: 60)。

在主體這邊，病理學動機追求的只是快樂(pleasure)：由於獲得自我利益而迴避了痛苦，感到心情愉悅。康德說，這是不尊重道德法則。服從道德法則必然是排除快樂的無情(apathy)，這才是非病理學。然而，究竟是怎樣的「無情」呢？拉岡認為，我們對於「無情」會陷入一個錯誤的歧出¹⁷。舉前面那個我指證哥哥叛國的例子，我以為我盡了誠實的義務，我放棄享受親情的快樂而承擔痛苦，但事實上，我立刻可以從全國同胞那邊獲得補充的快樂。但這已經不是單純的快樂了，我處於既是痛苦也是快樂的狀態，或者說，我的痛苦為我帶來快樂。痛苦中的快樂(pleasure in pain)稱為「極爽」(jouissance)，它既不是單純病理學的(快樂)，也不是無情，它比病理學還要更加遠離無情，是一種享受的痛苦，或受苦の激情。

對康德而言，「…沒有某個遠離道德法則的『力量』能夠讓我們對抗我們的幸福和我們的『病理學動機』」(Zupančič, 2000: 99)。亦即，只要我們能夠排除自身的病理學，就是服從法則。但是，「拉岡提出了反對：這樣的一種『力量』——就是極爽[區別於快樂]——確實存在…」(Zupančič, 2000: 99)排除了病理學，我們並沒有一勞永逸地放棄主體自我中心之位置(而屈從於道德法則)，相反地，我們會在非病理學的情況下，

17. 正是這個歧出造成了我們誤解康德，把康德和薩德並列在一起。

以極爽來增強更為堅實的自我之核心。離開了快樂，沒有走到徹底的無情，而是朝向了極爽，使得「極爽成為惡的某種形式」(Lacan, 1992: 189)：我沒有自我利益，我讓自己受苦，我的惡行卻為我「保存了我的極爽的可靠位置」(Lacan, 1992: 190)。納粹軍官的惡行已然超出了極端之惡而走向惡魔之惡，但需要澄清的是，惡魔之惡的內涵不是某種超越性或天才式的魔鬼意志，而是這種純粹的倫理之惡：「把惡提升為一種無條件的(定言)律令」(Žižek, 1999: 300)。

因此，對心理分析而言，康德實踐哲學的重點不是形式性的普遍化測試，而是主體是否能拒絕極爽，真正地擊空他的自我中心之位置，讓自身與法則的遭逢成為與真實界(the Real)的創傷性遭逢，讓法則作為「不可能性」引領他朝向自由(Lacan, 1992: 315)¹⁸。要擊空自我中心之位置而達到無情，主體必須是徹底的「超出快樂原則」(beyond the pleasure principle)，絕不能是「當然沒有」超出，和模稜兩可的「或許有」超出(Lacan, 1992: 184-185)。

(三) 超我

心理分析對倫理學造成的「雙重『除魅之打擊』(blow of disillusionment)」，都是針對康德。(Zupančič, 2000: 1) 雙重打

18. 心理分析倫理學反對的是：上帝死了，留在人身上的是一個創傷的遭逢，人為了要彌合或排除這個創傷，他把一切都變為可能的，尤其是要讓自己成為自身的可能性之根據，這正是殘酷惡行的來源。心理分析倫理學呼籲的是：上帝死了，留在人身上的是一個創傷的遭逢(就是我們的無意識)，唯有接受這個不可能的創傷，人才能在他自身無根的裂隙中獲得自由，不再殘酷。在拉岡的《心理分析之倫理學》和紀保克的(無意識的法則：朝向一種超出善的倫理學)都反覆再三地述說這個主題。

擊之中的第一個來自佛洛伊德，「超我」打擊了「良知的呼喚」，主體對道德法則的尊敬彷彿是一個病態的禁慾主義者的作為，這使得康德陷入僵局。另一個更深的打擊來自拉岡，他把那個原本只是對自身嚴苛的超我，推展並揭示為一種「邪淫且兇殘的形象」(Lacan, 1992: 7)：假借為了他人服務而對他人施加極度的殘酷。

不過，拉岡的激進性正是要把一般人對於康德的誤解推到極致，說明超我與法則之關聯，不只是形式化的問題，而是主體的位置。主體以極爽來充實他的自我之核心，乃是純粹的倫理的惡。拉岡重新解讀了佛洛伊德：「佛洛伊德在《文明及其不滿》中寫道，從極爽轉換為禁令的每件事，都逐漸提升了禁令的強度，任何想要屈從於道德法則的人，都可以看到他的超我之要求逐步滋長為精緻與殘酷的。」(Lacan, 1992: 176) 紀保克更是簡潔地重新翻譯拉岡，說超我所頒布的定言律令就是：「去爽！」(Enjoy!)。(Žižek, 1989: 81) 超我不再是出於病理學的自私自利，而是出於無私的「為他著想」，但是，這比私鄙之心還要更加劇烈地依附於惡。故必須要弄清楚的是：「偏執地、狂熱地依附於惡，這本身如何不被我們的自我利益所引導，而獲得一種倫理的位置」(Žižek, 1989: 27)。

當一位「英雄式的理想主義者」或是「無私的人文主義者」(Žižek, 1997: 235) 毫無保留地獻身於某個堂皇的崇高名目時，他的殘忍行為不是把他人當作工具來踐踏，而是把自身當作工具，他會說：「我只是更高的(大寫)歷史必然性(Historical Necessity)的一個工具而已」(Žižek, 1997: 222)。一旦超我把自身當工具，他便不再是偷偷摸摸地潛著病理學動機而行事，

他因為沒有了病理學動機而能光明正大地幹著惡事，他會這樣說：「為了大家好，你們都不願意做的骯髒事，就由我來做吧！」¹⁹ 紀傑克語帶嘲諷地描述極權主義者這種超我姿態：「史達林式的政治家愛著人類，但他仍然要進行恐怖的清除和屠殺；當他這麼做的時候，他的心都碎了，但是他沒辦法，這是他為了要達到（大寫）人性進步（Progress of Humanity）所必須要盡的（大寫）義務（Duty）……」（Žižek, 1997: 222）這種殘酷的愛和心碎，總是伴隨著「邪淫的極爽」（Žižek, 1997: 222），他自身享受著痛苦，在痛苦的快感中，他賦予自身絕對的存在感。他那種「把自身當工具」的作為，最終目的仍是要極力維繫與擴充自身，迴避了與法則的遭逢、與真實界的遭逢。

純粹的倫理之惡便是主體的惡，主體無法承擔法則在他自身當中的巨大威脅，他迴避了構成自身的存在之匱乏（lack of being）。他不願意放棄他自身的核心位置，轉而用各種錯誤的理想主義、人文主義、英雄主義等理由，強力地對抗他的存在之匱乏，他不是自由的。

紀傑克針對「康德與納粹主義」這個課題，提出了一個二選一的選項。一個是「康德倫理學的形式嚴格主義（formalist rigorism）作為納粹劊子手的可能合法性」，另一個是「納粹之惡作為一種現象，已然超出了康德的倫理理論範圍」。紀傑克說，兩者都必須要拒絕。（Žižek, 1997: 235）前者是一般人的誤解，後者則是鄂蘭的誤解。這兩個選項都沒有考量到在

19. 拉岡以「康德與康德」這題課題來澄清一般人對形式主義倫理學的混淆，為的是要對超我之惡提出解決之道，他以主體的分裂（split of subject）來界定主體對法則的服從。因此，拉岡的第二個打擊反而讓康德倫理學有了出路，第二記重槌不僅沒有敲碎康德，反而是敲醒了我們對於康德的誤解，重新賦予康德倫理學重要的地位。

康德第二批判的字裡行間的空白處。心理分析從純粹的倫理之惡來重新解釋康德的惡魔之惡：超我沒有病理學動機而作惡，藉此獲得極爽來保存自身的自我中心位置。這是心理分析倫理學的貢獻，提出這種純粹的倫理之惡不僅可以解釋納粹之罪行，更重要的是能夠知道如何解除它。

四、納粹軍官的心理機制

（一）從服從到過剩服從

當米爾格蘭說「服從」是構成大屠殺的社會心理機制時，我們認為，服從僅僅建立於外在的層級關係之上，立基於權力結構的壓力之上。服從頂多只能產生短暫的群體聚眾效應，對於長期的組織群體而言，它還不足以承擔集體心理的內在穩定的功能，更別說會發展出像集體屠殺這樣的恐怖行動。因為服從者還不是一個能夠自我決定的主體，服從者的決定來自於外在的他人，其效果相當薄弱與不穩定，只要外在壓力一消失，服從的鎖鏈會立即瓦解。

佛洛伊德在探討群體心理學時，認為像是教會或軍隊這種長期安定的群體，主要是以心理的「同化」（identification）作用來建立穩固的群體凝聚力（Freud, 1921: 106）²⁰。成員將外

20. 同化需要縱向與橫向的雙向運作。縱向同化是下對上的，所有成員以「內向投射」（introjection）的方式（Freud, 1921: 109），將領袖的形象吸收內化到他自身之中，成為引導的「自我典範」（ego ideal）（Freud, 1921: 110）。橫向同化發生在成員彼此之間，由於每一個人的內在都有了一個共通的自我典範，它構成了群體的同人性中心，使整個群體產生凝聚與結合的力量。群體組織的力比多紐帶由這雙種心理作用構成，其最初雛形展現為家庭這個最小的社會單位，即我們所熟悉的父子關係與手足關係。

在的領袖形象吸收到內在之中，構成群體的同—性中心。同—性中心不在成員的外部，而是在每一個成員的心理內部。對成員而言：一旦外在發布命令的領袖被內化到我之中，則現在發布命令的源頭已然是出自於我自身，是我在命令我自己並規定我自己，我因此是一個能自我決定的主體。心理的「同化」作用，其效果遠大於單純外在權力關係的「服從」。由外支配的「服從」關係必須仰賴一個時時在場的主人，而「同化」作用卻沒有這個侷限。當領袖不在場的時候，命令依然能夠貫徹執行，因為領袖已然在每一個成員內在之中，時時與所有人同在。

然而，同化領袖之形象，雖然能夠說明長期穩定的群體其團結凝聚的原因，但還不足以解釋納粹官僚體系。我們不能說，任何一個藉由同化領袖而團結起來的組織，都會去進行有計畫的集體屠殺行動。集體屠殺還需要吸收其他的東西進入到成員內在，那就是崇高的道德理念或理想。

領袖的個人特質固然會產生領袖魅力(charisma)，但這只是偶然發生的、輔助性質的，他只是個代理者(agent)而已。重要的是他所代理的理念，透過他個人的姿勢、他的口而傳送出來，那才是同化作用真正要予以內化的東西，也正是紀傑克所說的「有教養的」德國人會積極崇拜與追求的東西。崇高的道德理念不停留於已然實現的社會規範，它是尚未實現並且需要積極去完成的未來計畫。它是以觀念或形上學作為基礎，欲求整個共同體的集體動員來實現它。共同體成員同化於領袖所代理的崇高道德理念，所形成的便是超我的心理機制²¹。

21. 「超我」之概念有逐漸精緻化的發展。佛洛伊德最先提出此概念，強調它在社

在超我的支配下，納粹軍官的同化既不同於偶像崇拜的「想像性同化」(imaginary identification)，也不同於建立社會整體規範的「象徵性同化」(symbolic identification) (Žižek, 1989: 105-106)。想像性同化僅限於個人，主體以反射的鏡像來作自我形塑；象徵性同化則是社會共同體秩序所構成的基礎，主體認同於集體的社會規範。然而，超我的機制都不是這兩種，它是前象徵的(pre-symbolic)，是在象徵秩序尚未穩定之前、在一切都還混沌未明之際，積極地將理念強加給共同體且讓共同體予以賦形，促使新的象徵秩序發生。主體在超我的督促與監視下，所認同的是「邪惡超我的凝視」(Žižek, 1989: 106)，執是之故，超我必然與暴力息息相關，它勢必要為了道德理念之實現而展開強力的運作，進行流血的犧牲。

針對鄂蘭的平庸之惡，紀傑克認為，《希特勒的自願劊子手》(Hitler's Willing Executioner)一書提出了一個值得參考的反面論點，他說：

儘管這本書在某些歷史研究上是有問題的，但它的基本前提是不可否認的：劊子手確實是有選擇的；他們都是一般的、放眼可見的、能負責任的、成熟的、「受過文明教育的」德國人。(Žižek, 1997: 56)

這表示，像艾希曼這樣的案牘謀殺者，並非只是依循「象徵官僚的邏輯」(Žižek, 1997: 54)，他並非不思考，並非不知道

會的功能是以道德規範的壓力造成我們的罪疚感；拉岡進一步凸顯了超我的邪淫特徵，以及它施加於我們的監控和凝視等作用；紀傑克則整合上述二者，把超我指定為日間象徵同一性(identity of symbolic) (佛洛伊德) 底層的夜間陰暗支撐(拉岡)。

自己在做什麼；相反地，他很清楚，他知道他所做的事會有怎樣的後果。甚至，他不僅僅只是知道而已，並且還經過深思熟慮，而他仍然要這麼做：「他們很清楚知道自己正在做什麼，但他們仍然繼續做下去。」²²

就像艾希曼自己宣稱的，他是康德的信奉者，他是個自我立法的自律主體，並能夠盡他的義務²³。艾希曼並不是服從，而是「過剩服從」(surplus-obedience)²⁴。他不是被動地聽命於一個外在的主人，而是主動地聽命於內在的超我。對主人的服從只是表面的贊同，對超我的過剩服從卻是打從心坎裡發出來的，心悅誠服地相信與擁護領袖所代表的崇高道德理念。於是，從服從到過剩服從，從外在主人到內在超我，我們可以看到，納粹的官僚形象不再是一群被動消極的公務員，而是一群積極主動要去革命、去創造、去實踐的熱血道德家，帶著他們自身的極爽。自啟蒙以來所開展的現代時期，極權主義劊子手不會是木偶或奴隸，而是能夠自我決定與自我立法的主體，他們理當要被稱為「極權主義主體」，他們對他人執行的工作則是：要他人也能成為主體。

22. 紀傑克的這句話，是要對比於馬克思在《資本論》(Capital)當中談論意識形態時所說的：「他們不知道，但他們卻做了。」(Žižek, 1989: 32-33)

23. 鄂蘭認為，艾希曼在審判當中說他服從於康德，這是對於康德的誤解，把倫理的義務等同於工作的職責，混淆了二者。(Arendt, 2006: 136)但是我們從心理分析的角度來看，當拉岡強調康德和薩德之間有模糊的交會時，艾希曼說他信奉於康德，就不會只是簡單地「不懂康德而誤解康德」。關於「康德與薩德」這一組問題，筆者另有一篇文章專門處理，在這裡就不再贅述。

24. 紀傑克解釋「過剩服從」：主體做某事時已然超出了一般求生存的需要，而是基於做這些事可以帶給他過多剩餘的東西，亦即，「順服的姿態提供給主體某種自身的極爽」。(Žižek, 1997: 55)

(二)人性理想的企劃

極權主義主體對於這個世界並不滿意，他們認為，人類尚未達到理想的狀態，主體性紀元僅僅只是被開啟而已，卻還沒有被完成。於是，在超我心理機制的驅動之下，他們要做到的是：實現人性之理想。

一旦這個崇高的道德理念被確立下來，必然會產生某些重大的犧牲，製造流血和死亡，而這些犧牲對於極權主義主體而言是值得的。因為「犧牲由於超我的構成，具有完美的社會功能」(侯碩極, 2008: 198)，它是終止先前混亂之暴力的一次絕對手段，是建立象徵秩序的必要步驟。克莉絲蒂娃 (Julia Kristeva) 說：「人類社會建立在象徵秩序之上，犧牲是其中的一個重要事件。犧牲是藉由將暴力集中在一個受害者身上，而中止了先前的(語意的、前象徵的)暴力的暴力，將它移置進入到象徵秩序，秩序正是在此時刻被奠定下來。」(1984: 75)儘管犧牲也是一種暴力，但它具有安撫和調節的功能，它不是動物性暴力的釋放，而是具有社會功能的行動，透過人類社會學家的考察，我們發現了古代的犧牲儀式之意涵²⁵。

人類社會學家所考察的古代犧牲，並沒有隨著時間的消逝而過去，「這些宗教犧牲神話仍然存在於我們的世界裡」，並且以另外的樣貌出現，「一個變形的新的犧牲形象，可以名之為政治」。(侯碩極, 2008: 128-130) 20世紀納粹極權主

25. 「犧牲曾被視為一種動物性暴力的釋放，一種前人類獸性的紀念。但是，我們認為古典的人類社會學有更為正確的觀點，指出了犧牲的模糊功能，同時既是暴力的也是具有調節功能的。」(Kristeva, 1984: 75)

義的殲滅行動，不僅是「用其帶來的罪惡來強加同謀關係」²⁶，不僅是消極地為了建立秩序而用暴力來遏止暴力，而是更積極地有所欲求，欲求絕對地實現更高的人性。紀傑克說：

…純粹化的暴力工作要被完成，(大寫)新人(New Man)將會從虛無中產生，擺脫過去敗壞的污穢。在這樣的視域之內，「實際存在的人們」被縮減為原始的材料，為了要重建新的人類，可以對其進行無情的剝削。史達林主義的革命將人定義為一個循環：「人就是要被輾碎、摧毀、無情地對他勞動運作，直到產生出一個新人」。(Žižek, 1991: lxxv)

以暴力來進行人類的「純粹化」工作，目的是要產生「(大寫)新人」，這乃是現代主體形上學在政治上的實現，已然由極權主義主體徹底掌握了。

在「上帝死了」之後，沒有超越界的庇護與保障，人自己便要擔負起他自身的自我創造之工作，將他自身創造為主體。這樣的自我創造包括自我認識與自我實現。人不僅要在自身中認識他自己，並且還要在這樣的認識當中，讓自己等於自己，完成他的自我同一性，將主體之觀念予以落實²⁷。現代主體形上學將主體之觀念作為哲學的一項偉大企劃，企求主體再佔有他自身並完成他自身，讓有限的人被塑造為無

26. 「納粹集中營裡殲滅猶太人之舉，就是以驚人的方式回應了這些功能：把希特勒的每一個信徒內在的破壞驅力，從一個希特勒——勝利者但一直很脆弱的領導者——轉移到個人內在目標被界定、被送出，用其帶來的罪惡來強加同謀關係。」(侯碩極, 2008: 133)

27. 在哲學史上，這樣的發展歷經了一段不算短的時期：自啟蒙理性主義，到浪漫主義，再到德國觀念論。

限的，達到人性的完美與理想狀態。正如施萊格爾(Friedrich von Schlegel)所說：「一旦想到被形塑為無限者的有限者，我們所想到的便是人」。(Lacoue-Labarthe & Nancy, 1988: 77)

糟糕的是，這個哲學上的「偉大」企劃，在政治上構成了主體的意識形態，即：主體觀念的總體自我實現；並因此成為極權主義實踐的行動目標。要達成此一目標就必須革命，必須透過否定的勞動：

…革命必須使人民從舊社會的枷鎖當中給解救出來，使它丟掉它腐敗的身體，並且從虛無中(再度)創造它自身，也就是說，去重複那個「從虛無到存在的驚人轉換」：「必須要在人民(people)當中萃取出(大寫)人民(People)，萃取的唯一方法就是在他們自身當中製造存在與虛無的區分。」這樣的「在人民當中萃取出(大寫)人民」，就等於是從腐敗的身體當中萃取出崇高的、純粹的對象(大寫物[Thing])。(Žižek, 1991: 262)

在舊社會枷鎖中的人，是實際存在的人、是素樸的自然動物、是粗糙的現實材料，他僅僅只具有人的有限性。這些都是需要被否定的，要對其施以無情的瓦解、剝削、摧毀、撕裂等，才能在他的有限性當中創造出無限性，在他的材料性當中琢磨出精神性，在他的動物性當中淬煉出理想人性。不論暴力有多殘酷，全是為了「人」這個理念。

納粹的極權主義所實踐的人文主義是徹底的：

納粹是一種人文主義(humanism)，它依存於人性(humanitas)之規定，對納粹而言，比起任何其他的，此人性更為強大，更有效果。絕對自我創造的主體，即使佔有了直接自然的位置(種

族的特殊性)，它超越了所有現代主體的規定項，聚合並凝固了這些相同的規定項（就像史達林主義的絕對自我生產之主體），並將其自身構成為這個主體，在絕對的術語中。（Lacoue-Labarthe, 1990: 95）

針對傳統人文主義的蒼白與軟弱，極權主義可說是某種「深層的人文主義」（Derrida, 1991: 113），它比傳統的人文主義更為激進，欲求在歷史當中進行獨一無二的一次實現與創造。要進行絕對的自我創造，正是要在虛無的廢墟之中，讓（大寫）新人、讓這個主體重新誕生出來。

（三）將「非人」給去人化

儘管犧牲凸顯了超我心理機制對於崇高道德理念的追求，但是，犧牲還不是納粹大屠殺的全部解釋，也尚未窮盡超我的所有面向。儂曦（Jean-Luc Nancy）指出，在納粹大屠殺當中，「被犧牲的不是猶太人，猶太人是被滅絕。」（2003: 70）這是什麼意思呢？難道說，猶太人並沒有被考量在這項「實現人性理想」的計畫當中嗎？猶太人並沒有被期待要「在否定之中萃取出（大寫）新人」嗎？

更清楚的說法出現在紀傑克的語句中：「納粹強加在他們〔猶太人〕身上的正是『去人化』（dehumanization）」（Žižek, 2001: 77）。紀傑克直接就說他們是被「去人化」，顯然納粹不是要他們誕生為新人，而是根本不把他們當成人來對待，把他們當成比人更低等的蟲子跳蚤來對待，用衛生學的方式清理他們。在大屠殺當中，同樣遭受到暴力對待而死亡成千上萬的，不只是猶太人，還包括吉卜賽人、波蘭人、蘇聯人，甚

至是亞利安人本身。然而，為何猶太人最特殊？

包曼在《現代性與大屠殺》當中，對於納粹的解釋雖然不令人滿意，但是他對於納粹看待猶太人的態度和心理是值得一提的，他的描述非常細緻與貼切。他說，在許多人看來，猶太人是「心理上會使人緊張的內在陌生人（foreigners inside）」或「在我們之中的陌生人」（foreigners in our midst）（Bauman, 1989: 34）。這樣的陌生人在我們之中、在我們身邊，會引起我們心理的攪擾不安，產生一種莫名的緊張、害怕與壓迫感，彷彿一顆不定時炸彈，需要時時刻刻繃緊神經，準備承擔某些無法應付的狀況。

當我們把猶太人視為令人害怕的陌生人時，進一步就會在他們身上投射各種矛盾的兩可性（ambivalence），讓他們同時包含兩種截然相反的極端特質：「他充滿布爾什維克主義的思想，但奇怪的是，他同時也代表著腐敗的西方民主精神。他既是經濟上的資本主義者，也是社會主義者。他被譏諷為懶散的和平主義者，但怪異的巧合是，他也被認為是無止境戰爭的煽動者。」（Bauman, 1989: 41）種種相互衝突的身分聚集在同一種人身上，這到底意味著什麼？猶太人真是那麼難以理解、難以捉摸、難以相處的嗎？包曼用了一個術語：「概念中的猶太人」，表示這不單單是指現實中與我們接觸的某個猶太人，而是指整體猶太人之形象，非常難以定位。

包曼說：

概念中的猶太人是粘質的（visqueux）（沙特〔Sartre〕的術語）、泥狀物的（slimy）（道格拉斯〔Mary Douglas〕的術語），他們被賦予了違背和蔑視事物秩序的一種形象，並且是這種違抗的典

型與體現。(Bauman, 1989: 39)

「粘質的、泥狀物的」這類詞彙幾乎不太會用來形容人，大多是指某種物體的腐敗狀態，由於敗壞而從固體分解成黏稠體，或是從液體演變為具有雜質的膏狀物。使用這種形容詞的時候，所挾帶的情緒通常都是噁心的、厭惡的、避之唯恐不及的。因為黏性物質表示它正在離開原本可被定位的事物狀態，傾向於分解與失序，而猶太人正是這種「違背和蔑視事物秩序的一種形象」。這並不是說，他們是我們不熟悉的另一種秩序，或是他們正準備要建立起另一種秩序，而是說，他們就是非秩序：「概念中的猶太人帶著這樣的訊息：他們是此時此刻秩序之外的另一種，但不是另一種秩序，而是混沌與毀滅。」(Bauman, 1989: 39)

他們還不只是那個被分解的物質，還不只是處於失序當中的族群，而是說，他們正是那個造成物質被分解的細菌，直接便是造成其他族群瓦解的禍端。對於納粹而言，這已然從難以定位，轉變為具有威脅性的恐怖與危險：「他們〔猶太人〕不是像其他種族一樣的一個種族；他們是反種族(anti-race)，會從根破壞或毒害所有其他種族的一個種族；他們不僅逐步腐蝕任何其他特定種族的同一性，並且還逐步腐蝕種族秩序本身。」(Bauman, 1989: 68)

呼應於先前提到的，猶太人已然不只是「使人緊張」而已，甚至是被再現為任何一種令人感到憤恨、恐懼、鄙視的東西；猶太人已然不只是在群體之中的陌生人，甚至就是在我們每一個人心中，啃噬著每一個人內在同一性的陌生性(strangeness)。正是這種陌生性、無同一性、「無家園性」

(homelessness)，使得納粹額外仇恨猶太人，把他們視為「特別可怕和兇惡的敵人」，因此「為了保證對自己無害，必須要摧毀他們」。(Bauman, 1989: 35)

於是，猶太人不只是亞利安人的敵人，也是全人類的敵人，更是實現人性理想的最大障礙。包曼的陳述相當精采：

…猶太人作為不可見的「黏菌(原蟲)之網，打從遠不可記憶的時期就已經存在，並且遍布整個地球」。因此，將猶太人給隔離開來，只是不徹底的折衷方案，只是朝向最終目標的一個中途點而已。若不清除德國之中的猶太人，此問題不可能了結。就算讓猶太人遠遠地居住在德國邊界，猶太人還是會繼續侵蝕和分解全世界的自然邏輯。當希特勒命令他的軍隊為了德國種族的至高無上而戰鬥時，他相信他發動的這個戰爭是以所有種族之名義而戰的，是貢獻於由種族而構成的全體人類。(Bauman, 1989: 68)

在包曼這個精采的描述中，有一個立論薄弱之處，就是他把對猶太人的害怕，歸諸於希特勒個人(以至於他認為其他納粹軍官都只是不思考的官僚而已)。我們的主張是，將大屠殺認為是「貢獻於由種族而構成的人類全體」乃是所有納粹軍官都相信並積極同意的。因為他們都害怕猶太人侵蝕他們的同一性。

這也就是為什麼當納粹以超我的命令來執行「實現人性之理想」的犧牲事業時，僕儀說猶太人「不是被犧牲，而是被滅絕」；而紀傑克說納粹以非人的方式來對待猶太人。既然猶太人沒有同一性，無法具有人性該有的特徵，他們就無法經由否定而淬煉出理想形式，他們這樣的「非人」(inhuman) (Žižek,

2008: 16), 就如同那些比動物等級還要低下的害蟲那般, 是要被徹底清掃、清除、滅絕的。

正是「實現全體人類之人性」和「有人是無同一性的非人」這兩個信念之間的一拉一扯, 使得納粹軍官以殘忍的非人方式去對待猶太人的「非人」。但要澄清的是, 納粹並不是因為前者的積極性而驅邪了後者, 而是因為他們自身對於後者的極度害怕, 才拉抬出前者。讓我們以紀傑克所言來作為本段落的小結:

佛洛伊德和拉岡要提出的是一個更強而有力的重點: 大寫鄰人和普遍性向度的不相容性。抵抗普遍性的正是大寫鄰人的非人向度。這便把我們帶回到關鍵問題上: 每一種普遍主義的倫理學都必須訴諸於戀物的否認(fetishistic disavowal) 這種姿態嗎? 答案是: 只要是保持為「人文主義」(避免人類存有者的非人核心)的每一種倫理學, 正是否認了大寫鄰人的深淵般向度。「人」、「人類」是一張面具, 是遮掩住大寫鄰人的那個純粹主體性。(Žižek, 2008: 16)

五、代結語: 大屠殺過去了嗎?

大屠殺不是特殊個人的問題, 不是社會官僚體制的問題, 而是人性的問題。羅蘭茲(Mark Rowlands)說: 「人是操縱自身邪惡發生的可能性的動物」(羅蘭茲, 2009: 131), 言下之意, 是在指責人類歷史當中所發生過的種種暴力, 該由人類自身承擔其始作俑者的罪責。這點無庸置疑。不過, 這句話容易讓人誤把邪惡歸諸於人身上所存留的動物性, 彷彿人的殘暴行為源自於人性中未受教化的那個原始部分, 屬於生物學本

能的部分。紀傑克的主張完全反對這樣的想法。

跟隨佛洛伊德與拉岡, 紀傑克同樣強調本能(instinct)和驅力(drive)之間的區別, 他認為, 本能是生物學的, 而驅力(尤其是死亡驅力)則被引入了形上學的向度。他說:

…並沒有人類動物(被快樂原則和現實原則所統治、屈從於生存等等)這回事, 唯有伴隨著嚴格意義上的人性, 動物性才會偏離, 本能才被轉換為驅力, 並且唯有成為這種被扭曲的動物, 事件才銘刻它自身。(Žižek, 2009: 92-93)²⁸

並不是人之中的動物性出了問題, 而是人之中的「人性」出了問題, 並且正是由於「人性」, 才能將攻擊本能轉換為死亡驅力。攻擊本能純粹只是為了活命所需而自我防衛, 而死亡驅力卻是為了擴充存在實體而進行虐殺。同樣地, 動物性僅僅以生存為由而攻擊, 人性卻以實現新人之理想而殘酷。我們要說, 動物不虐殺, 動物不會觀看死亡, 動物不邪惡, 只有人才會虐殺, 只有人才會觀看死亡, 只有人才邪惡。

人有倫理道德, 但是人卻會打著倫理道德的旗幟而行邪惡之事? 人性為何必須如此殘酷呢? 巴塔耶(Georges Bataille)在討論古代獻祭儀式時, 提到人們共同觀看死亡景觀的目的: 「神聖的連續性被連結於法則之逾越, 在其中, 不連續的存有者的秩序被建立起來。人們作為不連續的存有者, 試著要保持他們的分離的存在, 但是, 死亡——至少是死亡之默觀沉思——帶他們回復到連續性。」(1986: 83) 殺戮一般是不被允許的, 是法則的逾越, 但是一旦有某個殺戮被允

28. 這段引文脈絡涉及對巴迪奧(Alain Badiou)之討論, 與本文脈絡無關, 故不處理。

許，它必定被賦予了彷彿是偉大的目的，這個目的不是為了超越的神，而是為了我們存有者自身。亦即，它使得原先分離的、不連續的存有者秩序，獲得重新的再建立。透過殺戮與觀看死亡的動作，所有人都重建了他們自身的同一性，並且所有人的同一性都能彼此融合起來，構成一個更強大的同一性，於是，存有者秩序便能「回復到連續性」。古代獻祭儀式並沒有過去，一直都在每一個時代不斷重現。

極力想要恢復連續性和同一性，是因為我們處於斷裂與無同一性當中。當我們遭逢到他人的無同一性狀態、非人狀態時，引發了我們自身的無同一性和非人。但是，我們害怕，我們不接受，我們盡全力去抵抗這一點，甚至不惜殘忍。大屠殺過去了嗎？歷史上的大屠殺過去了，由心理所造成的大屠殺卻一直都還在我們週遭發生著。若是有那麼一天，我們都能放棄主體自我中心的位置，承擔與真實界的創傷性遭逢，讓法則引領我們朝向自由的深淵，此時，大屠殺才有可能真的成為過去。

參考文獻

- 侯碩極(Guy Rosolato)(2008)。《犧牲：精神分析的指標》(卓立、楊明敏、謝隆儀譯)。北市：心靈工坊文化。
- 鄂蘭(Hannah Arendt)(2009)。《極權主義的起源》(林驥華譯)。新北市：左岸文化出版；遠足文化發行。
- 羅蘭茲(Mark Rowlands)(2009)。《哲學家與狼》(黃意然譯)。北市：麥田出版；家庭傳媒城邦分公司發行。
- Arendt, Hannah (2003). *Responsibility and Judgment* (Jerome

- Kohn, Ed.). New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2006). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York, NY: Penguin Books.
- Bataille, Georges (1986). *Erotism: Death & Sensuality* (Mary Dalwood San, Trans.). Francisco: City Lights Books.
- Bauman, Zygmunt (1989). *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Bernstein, Richard J. (2002). *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press.
- Derrida, Jacques (1991). "Eating Well," or the Calculation of the Subject. In Eduardo Cadava and Peter Connor and Jean-Luc Nancy (Eds.), *Who Comes After the Subject?* New York: Routledge.
- Freud, Sigmund (1921). *Group Psychology and the Analysis of the Ego, SE XVIII*. London: Hogarth Press.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (2001). *Dialectic of Enlightenment* (John Cumming, Trans.). London; New York: Verso.
- Kant, Immanuel (1909). *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics* (Thomas Kingsmill Abbott, Trans.). London: Longmans Green.
- Kant, Immanuel (1960). *Religion within the Limits of Reason Alone* (Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, Trans.). New York: Harper & Row.
- Kristeva, Julia (1984). *Revolution in Poetic Language* (Margaret

- Waller; Trans.). New York: Columbia University Press.
- Lacan, Jacques (1992). *The Seminar of Jacques Lacan Book VII: The Ethics of Psychoanalysis* (Jacques-Alain Miller, Ed., Dennis Porter, Trans.). New York: Norton.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1990). *Heidegger, Art, and Politics: The Fiction of the Political* (Chris Turner, Trans.). Oxford, UK: B. Blackwell.
- Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc (1988). *The Literary Absolute* (Philip Barnard & Cheryl Lester, Trans.). Albany, NY: State University of New York Press.
- Milgram, Stanley (1974). *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York: Harper & Row.
- Nancy, Jean-Luc (2003). *A Finite Thinking* (Simon Sparks, Ed.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Rogozinski, Jacob (1996). It Makes Us Wrong: Kant and Radical Evil. In Joan Copjec (Ed.), *Radical Evil*. London; New York: Verso.
- Žižek, Slavoj (1989). *The Sublime Object of Ideology*. London; New York: Verso.
- Žižek, Slavoj (1991). *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. London; New York: Verso.
- Žižek, Slavoj (1995). *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality*. London; New York: Verso.
- Žižek, Slavoj (1997). *The Plague of Fantasies*. London; New York: Verso.

- Žižek, Slavoj (1999). Kant with (or against) Sade. In Edmond Wright (Trans.), *The Žižek Reader*. Oxford; Malden: Blackwell Publishers.
- Žižek, Slavoj (2000). *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham, NC: Duke University Press.
- Žižek, Slavoj (2001). *Did Somebody Say Totalitarianism?* London; New York: Verso.
- Žižek, Slavoj (2008). *In Defense of Lost Causes*. London; New York: Verso.
- Žižek, Slavoj (2009). The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity. In Creston Davis (Ed.), *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Zupančič, Alenka (1998). The Subject of the Law. In Slavoj Žižek (Ed.), *Cogito and the Unconscious*. Durham, NC: Duke University Press.
- Zupančič, Alenka (2000). *Ethics of the Real: Kant, Lacan*. London; New York: Verso.

From the “Banality of Evil” to “Diabolical Evil”: Žižek’s Reflections on the Problem of Evil

Hsing-Yi Chiang

Abstract: This essay explicates the ethics of psychoanalysis that is developed by Slavoj Žižek. In the framework of ethics of psychoanalysis, this essay analyzes the inhuman crimes and evil committed by Nazi officers. Hannah Arendt thinks that this evil is banal and is caused by the obedience of the thoughtless individual situated within the bureaucratic system. Against the “banality of evil” that is bereaved its ethical dimension, Žižek emphasizes that the evil of Nazi officers is the ethical evil. The insight of ethics of psychoanalysis is that it distinguished two modes of ethical evil. One is the impurity of ethical evil that hides pathological motives behind moral law. The other is the purity of ethical evil that is not contaminated by pathological motives. The purity of ethical evil is diabolical evil. The ethical evil of Nazi officers is based on the pure operation that elevates evil into an unconditional imperative. Nazi officers sacrifice their own interest of self-protection and cruelly negate others that do not meet with the ideal humanity. For them, evil is the inevitable and necessary condition for the accomplishment of ideal humanity. Žižek demands us not to surrender to this false heroism that displaces the constitutive lack of subject’s being onto innocent others. In the ethics of psychoanalysis, Žižek paves the way that goes beyond ethical evil and opens to the traumatic encounter with the Real.

Keywords: Slavoj Žižek, Ethics of Psychoanalysis, Diabolical Evil, Banality of Evil, Totalitarianism

《理論的饗宴》
黃瑞祺 主編
台北：碩亞，2013
頁 459-484

15 極權主義與主體形上學： 儼職對現代主體之自我完成的分析

魏建國

內容提要:依照儼職對現代主體形上學的理解，本文將分析主體與發生在 20 世紀的極權主義之間的關係。現代主體形上學規劃著主體的無限自我完成。在上帝之死的歷史背景中，現代主體必須達到理想的自我認識，並認識到由主體自行實現的無限本質。在極權主義的政治與美學這兩個面向中，本文要說明這個無限自我完成的具體落實。

首先，極權主義是主體的現代政治。極權主義將所有個體帶入主體化過程。通過主體化過程，分離的個體被否定，並被中介於共同體之中。儼職以內在主義來指定對有限者的無限否定。被否定者與自我否定者共通地融合而為絕對內在性。作為融合的內在性，整個共同體變成為主體。內在主義以死亡的真理來奠立共同體—主體。

其次，否定性的運作也釋出現代美學的絕對生產力。形象取消了既定在場的自然性，並顯示出它的理想形式。在主體的形象中，形象的暴力施加在主體身上，由內鑿空了主體的自我臨在。主體的形象呈現出主體的死亡。儼職將主體的形象標誌為死亡的作品。死亡作品是被生產出來的主體本質。所有成員的共通死亡顯現出主體的形象。共同體—主體將自身實現成為死亡作品。

關鍵詞:儼職、內在主義、死亡真理、死亡作品